NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 3 1951

L'encyclique « Humani Generis » et l'Écriture Sainte

Gustave LAMBERT (s.j.)

p. 225 - 243

https://www.nrt.be/it/articoli/l-encyclique-humani-generis-et-l-ecriture-sainte-2626

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'ENCYCLIQUE « HUMANI GENERIS » ET L'ÉCRITURE SAINTE

Ainsi que l'observe le P. Levie dans sa note sur l'Encyclique (*Nouvelle Revue Théologique*, 1950, p. 790-791), le document pontifical énumère *quatre erreurs* relatives à l'interprétation de la Sainte Ecriture. Ces erreurs ne sont pas neuves, mais elles s'obstinent à ne pas tenir compte d'affirmations doctrinales solidement acquises dans l'enseignement catholique et découlant toutes d'une saine intelligence de l'inspiration des Livres Saints.

Tous les Livres inscrits par l'Eglise au canon des Ecritures inspirées ont Dieu pour cause principale et l'hagiographe pour cause instrumentale. La causalité divine, en quoi consiste l'inspiration, s'est exercée durant toute la composition de chacun de ces livres, depuis la première ligne jusqu'à la dernière, depuis le livre de la Genèse jusqu'à l'Apocalypse. L'effet formel de cette inspiration divine est l'inerrance, qui est aussi étendue que l'inspiration elle-même.

Première erreur. — Comment dans ces conditions peut-on parler encore d'une inerrance limitée uniquement à ce qui concerne les vérités morales et religieuses ?

Même si l'on s'accordait à reconnaître que la seule fin poursuivie par Dieu dans l'inspiration était de livrer par écrit un certain nombre de vérités religieuses et morales en les présentant dans un cadre littéraire déterminé, il resterait qu'outre ces vérités le cadre littéraire lui-même est inspiré. Il faut donc affirmer que l'inerrance s'étend également à ce cadre. Il va sans dire que la vérité du procédé choisi par Dieu lui-même pour mettre en relief les affirmations relatives à la foi et aux mœurs doit être jugée en tenant compte des divers genres littéraires utilisés par les auteurs sacrés.

Deuxième erreur. — C'est encore manifestement une fausse intelligence de l'inspiration qui se trouve à la base de la deuxième erreur : **distinction entre le sens divin caché, seul infaillible, et le sens humain.**

L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » avait cependant insisté avec toute la clarté désirable sur *le seul sens* qui se trouve *partout* dans l'Ecriture et qui est *le sens littéral.* Ce sens littéral, qui est aussi *le sens théologique* des textes sacrés, est celui qui a été connu et voulu *conjointement* par l'auteur principal qui est Dieu et par la cause instrumentale (intelligente et libre) qui est l'hagiographe humain. C'est à la découverte et à l'établissement de ce sens littéral que doit tendre d'abord et surtout le travail des exégètes catholiques.

Il peut arriver que dans certains passages de l'Ancien Testament Dieu ait voulu une signification spirituelle ou typique qu'a ignorée l'hagiographe ancien et que Dieu se réservait de révéler dans le Nouveau Testament. Mais loin d'être un sens divin caché, ce sens typique est révélé par Dieu et ne peut être affirmé que dans la mesure exacte où l'on peut établir qu'il a été révélé.

Ne parlons pas des sens dits accommodatices : l'Eglise ne les condamne pas, si l'on en use avec modération, surtout pour mettre en lumière dans la prédication les choses de la foi et des mœurs, mais l'exégète ne doit jamais perdre de vue que le sens accommodatice qui n'est ni connu, ni voulu comme sens scripturaire, ni par l'auteur principal, ni par l'auteur humain, n'est pas en réalité un sens de l'Ecriture et qu'il ne peut donc en aucune manière être présenté comme un sens divin caché.

Troisième erreur. — Elle consiste à vouloir interpréter l'Ecriture sans tenir compte ni de l'analogie de la foi, ni de la tradition de l'Eglise. Si la seconde erreur méconnaissait que le sens voulu par Dieu est celui qui est voulu par l'auteur humain, la troisième erreur va en sens inverse : elle oublie que le sens de l'auteur humain est identiquement le sens voulu par Dieu et qu'en cela consiste précisément l'inspiration.

Mais comment reconnaître avec certitude la richesse de cette signification humano-divine, si ce n'est en tenant compte à la fois, comme le rappelle l'Encyclique « Divino afflante Spiritu », de l'aspect humain et de l'aspect divin des Saintes Ecritures ?

Il est évident que, pour fixer le sens d'un texte biblique, il faut d'abord recourir à l'ensemble des moyens scientifiques dont nous disposons aujourd'hui et qui sont utilisés quand il s'agit de l'interprétation d'un texte ancien quelconque : critique textuelle, enquête philologique, critique littéraire et historique, recours à l'archéologie, au folklore, à l'histoire comparée des religions, etc.

Mais quand il a terminé cette enquête vaste et compliquée, l'exégète catholique sait que, pour bien des textes, il n'a parcouru que la moitié du chemin. C'est que les textes qu'il manie ne sont pas seulement d'un homme, ils sont en même temps de Dieu. L'hagiographe, en écrivant à la manière humaine, a exprimé une pensée divine.

Pour rejoindre exactement cette pensée divine, les moyens humains

d'investigation ne suffisent pas. « Omnis scriptura debet legi eo spiritu quo facta est », dit sagement le vieil auteur de l'Imitation de Jésus-Christ. Où donc trouver cet Esprit vivant qui a présidé à la composition des Livres Saints, si ce n'est dans l'Eglise du Christ ? Plus heureuse que le prophète Elisée qui n'avait reçu que les deux tiers de l'esprit de son maître Elie, l'Eglise a reçu en plénitude l'Esprit de son divin fondateur et Jésus a pu dire à ses Apôtres : « Spiritus Sanctus... suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis et inducet vos in omnem veritatem ».

C'est donc le droit et le devoir du Magistère ecclésiastique de rappeler à ceux qui seraient tentés de l'oublier, qu'il a reçu la mission de garder et d'interpréter infailliblement la Sainte Ecriture. C'est d'autre part la joie de l'exégète catholique de savoir qu'il trouve dans l'analogie de la foi, la tradition de l'Eglise et les directives de l'autorité bien comprises, les garanties dont il a besoin pour conduire son travail exégétique à des conclusions fermes et sûres.

Quatrième erreur. — Elle est celle de ceux qui voudraient *substituer* à l'interprétation littérale de la Bible une exégèse dite symbolique et spirituelle.

Si l'on accepte pleinement le sens humano-divin de l'Ecriture Sainte suivant les principes qui viennent d'être rappelés, on comprend difficilement ceux qui, attaquant cette exégèse littérale, voudraient lui substituer une autre interprétation.

Et cependant, nous dit le Souverain Pontife, certains prétendent que les livres de l'Ancien Testament restent aujourd'hui dans l'Eglise fermés comme une fontaine scellée, alors que, par l'exégèse symbolique et spirituelle, ils redeviendraient intelligibles à tous. Par le même procédé, prétendent-ils encore, s'évanouiraient toutes les difficultés qui n'entravent que ceux-là qui restent attachés au sens littéral des Ecritures.

Ouvrir au peuple chrétien la fontaine de l'Ancien Testament, tout en dissipant les difficultés soulevées de nos jours contre l'Ecriture, voilà certes des préoccupations apostoliques et apologétiques qui seraient dignes des plus vifs éloges, si, dans le cas présent, elles ne conduisaient en fait à la ruine de la saine exégèse. Il ne s'agit de rien moins que d'abandonner le vrai sens de la Bible, pour lui substituer quoi ?

Faut-il rappeler que l'autorité ecclésiastique a dû intervenir déjà antérieurement pour défendre, contre les attaques dont elle était l'objet, l'étude du sens littéral telle qu'elle n'a cessé d'être recommandée dans l'Eglise, surtout à partir de « Providentissimus Deus » (18 novembre 1893) jusqu'à « Divino afflante Spiritu » (30 septembre 1943) ? Cette dernière encyclique peut être appelée « la grande charte du sens littéral ».

Faut-il remettre en mémoire que ces attaques se coloraient des motifs les plus édifiants, apparemment du moins ? On osait attirer l'attention des plus hautes autorités sur le danger très grave que faisait courir à l'Eglise et aux âmes la méthode scientifique dans l'étude et l'interprétation de la Sainte Ecriture. On n'hésitait pas à condamner les études bibliques telles qu'elles se pratiquent actuellement dans l'Église catholique. On allait même jusqu'à déclarer, avec une candeur désarmante, que pour comprendre la Bible, point n'était besoin d'études, seule une pieuse méditation suffisait.

C'est à ces attaques que répondit une lettre vigoureuse adressée par la Commission Biblique Pontificale à l'épiscopat italien (20 août 1941) (1). On voit se dessiner dans ce document les premiers linéaments de l'Encyclique « Divino afflante Spiritu », parue deux ans plus tard.

Il est incontestable que, depuis les origines chrétiennes, le sens figuratif de l'Ancien Testament a nourri la piété des fidèles, alimenté de nombreux commentaires, inspiré les poètes et les artistes. Les œuvres merveilleuses créées à la gloire du sens symbolique de la Bible constituent un trésor digne du plus grand respect, mais ce n'est pas une raison pour vouloir *remplacer* le sens littéral de l'Écriture par des méditations et des exhortations, pieuses peut-être, édifiantes parfois, mais souvent sans aucun fondement dans le sens littéral. Et quoi que puissent en penser les partisans de l'interprétation symbolique, ce n'est pas là ouvrir à tous la fontaine (scellée, selon eux) de l'Ancien Testament.

Quant à prétendre que l'interprétation symbolique évite les difficultés que rencontre l'étude du sens littéral, c'est là pratiquer la politique de l'autruche qui croit échapper au chasseur en mettant la tête sous l'aile. Il ne faut pas se réfugier dans le sens symbolique pour esquiver les difficultés. Celles-ci doivent être résolues sur le plan même du sens littéral.

Qu'il reste quelque chose à faire dans ce domaine, c'est ce que l'Encyclique « Humani Generis » reconnaît elle-même, quand elle traite des rapports entre la foi et les sciences positives, et plus particulièrement des rapports entre la foi et les sciences historiques.

*
* *

Les rapports entre la foi et les sciences positives.

Les problèmes soulevés par ces rapports sont touchés dans la troi-

(1) On trouvera le texte de ce document avec un commentaire pertinent et plein de verve du R. P. Vaccari, Vice-Recteur de l'Institut Biblique Pontifical, dans les *Periodica* (t. XXXI, 15 février 1942, p. 83-87). Voir aussi *N.R.Th.*, 1945, p. 244; 1946, p. 768-770.

sième partie de l'Encyclique (voir le résumé présenté dans la *N.R.Th.*, 1950, p. 792-793).

Nous dirons d'abord un mot de l'origine du corps humain et du polygénisme, *pour autant que ces questions touchent à l'exégèse* (2). Nous parlerons ensuite plus longuement de l'interprétation des premiers chapitres de la Genèse.

Origine du corps humain et polygénisme.

Si l'on prend au pied de la lettre les récits bibliques relatifs aux origines de l'humanité, il est manifeste que le polygénisme n'y trouve aucun appui : cette conception est totalement en dehors des perspectives bibliques ; de la Genèse à saint Paul et aux Actes des Apôtres, on ne rencontre qu'une seule manière de voir : l'humanité répandue sur la surface de l'« oikoumenè » descend du couple primitif unique. Et c'est ainsi que par un seul homme tous ont été constitués pécheurs, comme, par un seul Rédempteur, tous sont constitués justes.

Quant à la première origine de ce couple unique, la Bible ne favorise pas davantage la théorie suivant laquelle le corps humain aurait été tiré d'une matière déjà existante et vivante. Selon le récit que l'on considère généralement comme le plus ancien, Jahvé-Elohim aurait tiré le premier homme de l'argile du sol, comme le potier fait son vase. Il aurait ensuite constaté qu'il n'était pas bon que l'homme fût seul et il se serait résolu à donner à sa créature une aide semblable à elle. Il aurait dans ce but créé tous les animaux et les aurait amenés à l'homme. Ce dernier n'ayant pas trouvé dans le monde animal cette aide semblable à lui, Jahvé-Elohim se serait remis à l'œuvre et aurait tiré de l'homme lui-même la femme, auxiliaire et complément de l'homme. On admettra bien volontiers qu'il y a lieu de mettre en relief le caractère populaire de ce récit, mais on ne parviendra pas pour autant à supprimer sa nette opposition à toute origine du premier couple humain conçue comme un stade dans l'évolution des espèces vivantes.

Suivant l'autre récit que l'on s'accorde à attribuer au document dit « sacerdotal », Elohim crée par la puissance de sa seule parole. D'après la teneur de cette narration, moins anthropomorphique que la précédente, c'est dans le même instant que le premier couple humain sort du néant et surgit dans l'être comme le couronnement de toute la création visible. Encore une fois, cette conception s'oppose à l'idée de l'origine du corps humain à partir d'une matière préexistante et vivante. Elle est plutôt en faveur d'une création directe par Dieu du premier couple, corps et âmes.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation qu'il convient de donner de ces

(2) Le rapport de ces questions avec les sciences biologiques et anthropologiques doit être étudié dans un autre article.

récits bibliques, les directives de l'Encyclique concernant tant la doctrine de l'évolution que le polygénisme s'inspirent bien plutôt des exigences du dogme catholique pris dans son ensemble que de la seule Ecriture.

Cette dernière, avons-nous vu, prise au pied de la lettre, semble également opposée à l'évolution tout comme au polygénisme. D'autre part, l'attitude de l'autorité suprême n'apparaît pas identique en face de ces deux questions.

L'Eglise ne permet pas à ses fidèles d'adhérer à l'hypothèse du polygénisme, car on ne voit aucun moyen d'accorder pareille doctrine avec l'enseignement traditionnel concernant le péché originel.

Mais, pour ce qui a trait à l'hypothèse de l'évolution, tout en imposant la plus grande modération et la plus grande prudence, eu égard à ce qui pourrait se trouver dans les sources de la révélation, tout en défendant de présenter cette hypothèse comme un fait certain et dûment établi, tout en exigeant la soumission au jugement de l'Eglise, l'Encyclique n'interdit pas que cette hypothèse soit l'objet de recherches et de discussions de la part des savants de l'un et l'autre parti.

En n'interdisant pas l'examen de l'hypothèse d'une évolution restreinte, qui maintient selon la foi catholique l'immédiate création des âmes par Dieu, l'Eglise ne semble-t-elle pas insinuer que, contrairement à ce qui est le cas pour le polygénisme, elle ne voit pas d'obstacle insurmontable à accorder éventuellement pareille doctrine avec le dogme catholique ?

Et dans la mesure même où cet accord serait considéré comme possible, n'aurions-nous pas une indication sur la manière d'interpréter les récits bibliques concernant l'origine du premier couple humain?

Ces récits, pris au pied de la lettre, ne seraient-ils pas une barrière infranchissable à toute idée d'évolution ? Et au cas où l'accord envisagé serait déclaré possible, ne deviendrait-il pas clair que ces récits doivent être autrement interprétés ? Mais comment ?

Nous sommes ainsi amenés à une question soulevée par l'Encyclique et qui touche directement à l'exégèse : les rapports entre la foi et les sciences historiques et, plus spécialement, le problème de l'interprétation des onze premiers chapitres de la Genèse.

La question des premiers chapitres de la Genèse.

L'interprétation des récits bibliques généralement considérés comme historiques est peut-être la question la plus délicate qui soit pour l'exégèse catholique. La preuve en est dans la difficulté que certains éprouvent à suivre correctement les directives de l'autorité sur ce point précis. C'est ainsi que le passage de « Providentissimus » relatif aux sciences historiques a été parfois trop largement interprété et a nécessité une mise au point dans « Spiritus Paraclitus ». C'est ainsi

encore que la lettre de la Commission Biblique à l'archevêque de Paris (16 janvier 1948) a été pour d'aucuns le point de départ, nous dit l'Encyclique « Humani Generis », d'une interprétation trop libre des Livres historiques de l'Ancien Testament.

On sait que cette lettre visait plus spécialement les onze premiers chapitres de la Genèse. Elle reçoit dans l'Encyclique récente une interprétation officielle.

« Cette interprétation, dit très bien le R. P. Levie (*N.R.Th.*, 1950, p. 793), ne restreint en rien le sens et la portée du document précédent, mais le confirme en tous points, en précisant la tâche future des exégètes en ce domaine ».

En résumé, l'Encyclique accorde que ces chapitres ne sont pas de l'histoire à la manière des grands historiens grecs et latins ou à la manière des maîtres de notre temps, mais elle affirme que ces mêmes chapitres appartiennent cependant en un sens véritable au genre historique. Elle demande aux exégètes, comme une tâche encore à réaliser, d'explorer et d'établir la nature de ce genre historique très spécial. Pour les aider dans ce travail, quelques jalons sont indiqués.

Suivons-les fidèlement pour essayer, à titre d'exemple, de commenter dans l'esprit de l'Encyclique les récits de création.

Les récits de création.

Nous partirons d'un point de vue déjà admis par le décret de la Commission Biblique du 27 juin 1906 (Denzinger, 1999) et réaffirmé par la lettre de la même Commission à l'archevêque de Paris : il y a lieu d'admettre que le rédacteur final de la Genèse a utilisé des documents préexistants.

Depuis longtemps, on considère comme un résultat définitivement acquis par la critique littéraire l'existence dans les onze premiers chapitres de la Genèse de deux documents principaux, l'un plus ancien, l'autre notablement plus récent. Le rédacteur a accordé la préférence au document le plus récent et en a fait le cadre fondamental de son œuvre : ce document est appelé « sacerdotal » parce qu'il présente des caractères qui lui assignent comme origine un milieu de prêtres.

Dans ce document servant de cadre, le rédacteur aurait inséré des récits ou des fragments de récits empruntés à un second document beaucoup plus ancien, d'allure bien plus anthropomorphique, et que l'on a pris l'habitude de désigner comme étant le document « jahviste », parce que le plus habituellement Dieu y est appelé par le nom propre qu'il portait chez les Hébreux : « Jahvé ».

C'est ainsi qu'on a établi depuis longtemps qu'au récit sacerdotal de la création, qui se lit au premier chapitre de la Genèse, font suite, au second chapitre, des fragments du récit jahviste du même fait.

Si les conclusions de critique littéraire que nous venons de résumer

répondent à la réalité des faits, on ne s'étonnera pas de constater que Jahviste et Sacerdotal ont chacun une manière propre d'envisager la création.

Le Jahviste nous présente une cosmogonie sèche, ainsi qu'il apparaît dans la description qu'il nous donne de l'état primordial des choses : « Il n'y avait encore sur la terre aucun arbrisseau des champs, aucune herbe des champs n'avait encore germé, parce que Jahvé Elohim n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre et que les hommes n'existaient pas pour cultiver le sol, mais un fleuve montait de la terre et abreuvait toute la surface du sol ».

Pour les anciens Sumériens et Sémites, la fertilité du sol est assurée à la fois par les eaux d'en haut (la pluie) et par les eaux d'en bas (les sources). Après avoir dit qu'il n'avait pas encore plu, le Jahviste ajoute tout naturellement que déjà les eaux d'en bas faisaient leur apparition : nous interprétons l'hébreu « êd » comme un vieux terme traditionnel des récits cosmogoniques pour désigner le grand fleuve souterrain qui monte par les sources et abreuve la surface du sol.

Mais l'eau des sources ne fertilise le sol qu'à une condition : il faut que l'homme soit là pour construire digues et canaux et accomplir tous les travaux nécessaires à l'irrigation. De plus, l'importance des eaux de pluie est capitale, car habitants du désert et Palestiniens connaissaient bien ces ruisseaux qui n'avaient de l'eau que pendant la saison des pluies. Pour se rendre compte de la grande importance de la pluie chez les Hébreux, il suffit de constater que leur langue possédait non seulement plusieurs mots signifiant « pluie » en général, mais encore des termes particuliers pour chaque pluie périodique : pluie précoce d'octobre et de novembre, pluie normale de l'hiver qui dure de la mi-décembre au milieu ou à la fin de mars, pluie tardive, fin mars et avril. La régularité et le débit suffisant de ces diverses pluies sont une condition rigoureuse de la fertilité du sol.

Dans la cosmogonie du Jahviste, l'eau est l'élément ami. Ce récit représente les conceptions que pouvaient se faire de l'origine des choses les habitants des déserts de Syrie et d'Arabie, comme aussi ceux de la terre de Canaan.

La cosmogonie du Sacerdotal, par contre, est aquatique. Chez lui, la terre aux origines est noyée, ensevelie sous les eaux et l'eau est un élément hostile dont Elohim doit triompher pour organiser l'univers. Le récit du Sacerdotal est celui d'une civilisation qui a dû gagner la terre sur l'eau, comme ce fut le cas en Mésopotamie, par exemple.

Voici comment le Sacerdotal se représente l'état du chantier sur lequel arrive Elohim au premier jour de son opération créatrice. La terre n'est pas encore la terre : elle n'est qu'un « tohu-wa-bohu », un immense désert absolument vide et d'ailleurs complètement immergé sous les eaux du « tehôm » primordial, l'immense océan des origines.

Sur cet océan règnent d'épaisses ténèbres (choshek) et le vent d'Elohim soulève ses flots.

Si l'état primitif des choses est conçu différemment par les deux documents, il en va de même des opérations créatrices.

Du récit jahviste, nous l'avons dit, ne sont conservés que des fragments, mais ils suffisent pour donner une idée de la manière dont cet auteur envisageait l'apparition des différents êtres.

La création jahviste de l'homme. — Il y avait d'abord l'homme : « Jahvé-Elohim modela l'homme de l'argile du sol et il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant » (*Genèse*, II, 7).

Le verbe que nous traduisons par « modeler » est en hébreu « jatzar » qui donne « jôtzêr » (le potier) et « jetzer » (l'argile plastique et aussi l'objet modelé). Nous sommes de toute évidence en présence de la conception du « dieu-potier » universellement répandue dans l'antiquité : on la retrouve chez les Sumériens, les Assyro-Babyloniens, les Egyptiens, dans les auteurs grecs et latins, comme aussi chez un bon nombre de peuples dits primitifs.

Entre beaucoup d'autres récits rassemblés par les amateurs de folklore citons celui-ci emprunté aux Maoris de la Nouvelle-Zélande : « Un certain dieu connu sous les différents noms de Tu, Tiki et Tané prit sur le bord d'une rivière de l'argile rouge, la pétrit en la mélangeant de son propre sang et en fit une copie exacte de la divinité ; après l'avoir achevée, il l'anima en lui soufflant dans la bouche et les narines ; et là-dessus elle naquit à la vie et éternua. L'homme que façonna le Créateur Maori lui ressemblait tellement qu'il l'appela Tiki-ahua, c'est-à-dire l'image de Tiki (3) ».

Le geste du potier pinçant l'argile entre le pouce et l'index est parfaitement exprimé dans un texte du Livre de Job, où Elihou dit à Job : « mêḥômer qoratzti », ce que l'on traduit ordinairement : « D'argile j'ai été façonné », mais ce qui signifie littéralement : « hors de l'argile j'ai été pincé », description de l'action du potier qui pince l'argile entre ses doigts. On retrouve la même manière de parler dans les textes accadiens. Dans l'épopée de Gilgamesh on raconte que pour créer Enkidu la déesse Aruru « façonna de l'argile ». L'expression employée est « thîtha qaratzu », littéralement : « pincer de l'argile entre les doigts ». Et dans la légende d'Ea et Atar-ḥasis, la déesse Mami travaille à faire sept hommes et sept femmes en « pinçant des pincées », comme dit l'accadien (qertzi qaratzu) dans l'argile qu'elle a préparée (thithisha).

Le thème du dieu-potier se rencontre plusieurs fois dans les Saintes Ecritures : pour le vieil auteur de la Genèse comme pour les pro-

(3) Taylor, New-Zealand, 1870, p. 117. Cité par Frazer, *The Folklore in the Old Testament*, traduction française par E. Audra, Paris, Geuthner, 1924, p. 6.

phètes (Isaïe, XXIX, 15-16; XLV, 9-10; LXIV, 6-7; Jérémie, XVIII, 1-7) et les Psalmistes (*Psaume* CIII, 13-14) comme pour saint Paul lui-même (*Romains*, IX, 20-21) cette conception exprime splendidement la souveraine liberté de Dieu dans son œuvre créatrice et la totale dépendance de l'homme vis-à-vis de son Créateur.

Il ne faut pas perdre de vue l'importance de la céramique dans les civilisations anciennes et primitives et combien la profession de potier était partout répandue. A l'homme d'alors cherchant une explication à sa propre origine l'hypothèse du potier divin se présentait d'elle-même, semble-t-il, et cette explication populaire valait au moins d'autres hypothèses plus récentes et qui n'ont pas toujours, au point de vue religieux, les avantages de la vénérable explication biblique.

Dans un voyage aux pays de la Bible, l'auteur de ces lignes fit visite à un potier de Naplouse. En l'honneur de ses visiteurs, le vieil ouvrier fabriqua successivement et en un rien de temps une petite lampe à trois becs, une charmante gargoulette de quinze centimètres de hauteur, un vase à lait, une grande gargoulette pansue de près de cinquante centimètres de haut. Il n'avait d'autre instrument que son pouce et son index, d'autre compas que son œil. Sur sa roue qu'il actionnait avec le pied, tous ces objets, néant l'instant d'avant, surgissaient tout à coup sous ses doigts créateurs, à son gré et suivant sa fantaisie, avec une merveilleuse aisance et une étonnante rapidité. Il nous fut donné alors de comprendre pourquoi dans les Ecritures le potier et son ouvrage servent de terme de comparaison à l'œuvre du Créateur. Cette image suggère parfaitement la souveraine liberté de Dieu, sa merveilleuse puissance créatrice, son domaine absolu sur l'œuvre sortie de ses mains, la totale dépendance de la créature que nous sommes envers notre Créateur, comme aussi la bonté et la miséricorde de Dieu envers notre fragilité.

Le thème antique et populaire du dieu-potier ne paraîtra enfantin et naïf qu'à ceux-là qui ne se seront pas donné la peine de rechercher l'esprit dans lequel cette explication nous est proposée par l'auteur divin des Ecritures.

Quand Jahvé-Elohim eut modelé dans l'argile une forme d'homme, il se pencha avec bonté sur son œuvre « et il souffla dans ses narines un souffle de vie » et voici que tout à coup cette masse d'argile se transforma, un frisson la parcourut des pieds à la tête, cette statue d'homme se dressa « et l'homme devint un être vivant ».

L'origine de la vie est expliquée en vertu d'une relation facilement perceptible avec la respiration ; aussi longtemps qu'un homme respire, il vit. Quand il a cessé de respirer, on sait qu'il est mort. Aujourd'hui encore, en Wallonie, pour dire de quelqu'un qu'il est mort, on dit d'une manière populaire : « Il a oublié de reprendre son haleine ». Et parmi les quatre déesses qui montaient la garde aux angles du sarcophage en grès rose du Pharaon Tout-ankh-Amon, il en était une

qui s'appelait « Serketkhetou (4) », celle qui fait respirer le gosier, celle qui ramène le souffle dans le gosier du mort.

C'est que la vie est un phénomène plein de mystère. D'où vient-elle ? La pensée profondément religieuse des anciens et des primitifs répondait sans hésiter : la vie ne peut venir que de Dieu lui-même. C'est lui qui l'a donnée à l'homme, c'est lui qui a insufflé son propre souffle dans les narines, dans la bouche, dans le nombril de l'homme. C'est ce souffle divin qui a fait de l'homme un être vivant.

Cette même conception apparaît très clairement sur les bas-reliefs représentant la naissance de la reine Hatshepsout à Deir-el-Bahari ou celle du pharaon Aménophis III à Luxor. De part et d'autre, tandis que le dieu à tête de bélier Chnoum est occupé à modeler sur sa roue de potier divin les corps des enfants royaux, les déesses leur mettent sous les narines le signe de la vie pour qu'ils la respirent. Ce fluide de vie émanait de la grande divinité des Egyptiens, le soleil, source pour eux de toute vie, de toute force, de toute durée.

Non seulement le dieu soleil donnait la vie à la naissance, mais c'était encore lui qui maintenait en vie. Sur un bas-relief représentant le pharaon Aménophis IV, son épouse Nefertiti et leurs quatre petites filles, le dieu soleil Aton entoure affectueusement de ses rayons les personnages royaux et ces rayons se terminent par des mains qui sous le nez de chacun tiennent la croix ansée, signe hiéroglyphique de la vie.

Chez les Hébreux aussi, non seulement le souffle de vie émane de Dieu, mais c'est Dieu qui à chaque instant maintient l'homme en vie (*Job*, XII, 10). Aussi, quand l'homme meurt, c'est que Dieu retire de lui son souffle. C'est encore le livre de Job qui nous l'affirme (*Job*, XXXIV, 14-15) et la même idée se retrouve à peu près dans les mêmes termes dans le Psaume CIV (27-30), qu'on a depuis longtemps rapproché de l'hymne au soleil du roi Aménophis IV et de la reine Nefertiti.

Non moins que la comparaison du potier, cette conception du souffle de vie donné, maintenu et repris par Dieu, quand bon lui semble, met fortement en relief la dépendance totale dans laquelle l'homme se trouve en face de son Créateur. C'est là le fondement des Exercices de saint Ignace, parce que c'est là le fondement de toute la religion. Nourri de la doctrine de l'Ancien Testament, saint Paul a-t-il dit autre chose dans son discours à l'Aréopage, quand il a déclaré que Dieu n'est pas loin de chacun d'entre nous et que par lui, en lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être ?

Il importe de constater ici que les termes hébreux signifiant d'abord « gosier », « souffle », « respiration », et surtout leurs traductions grecques (ψυχή, πνεῦμα) et latines (anima, spiritus) ont fini par désigner, non plus seulement le phénomène physique de la respira-

(4) Le nom de Serket-khetou est attesté en grec sous la forme Σελχις.

tion qui manifeste la vie, en est le signe, mais la vie elle-même, et enfin le principe spirituel qui est à l'origine de toutes les formes de la vie dans l'homme, l'âme individuelle, la forme substantielle du composé humain.

Progrès heureux, progrès nécessaire dans notre philosophie chrétienne et dans notre théologie. Sans perdre de vue le sens ancien, le sens littéral des vieux récits de la Genèse, c'est là un développement de signification dont nous avons à tenir compte, puisqu'il s'est accompli suivant la voie naturelle qui remonte du signe au signifié et de l'effet à la cause. Ajoutons que ce développement nous est signalé par le magistère ecclésiastique lui-même, ainsi qu'en fait foi le décret de la Commission Biblique du 1er juillet 1933, relatif au sens de « psuchè » dans le Nouveau Testament.

Aussi bien conviendrait-il de se poser ici une dernière question : tout en paraissant faire consister la vie dans la respiration, les vieux hagiographes ne percevaient-ils pas déjà eux-mêmes la relation de ce phénomène à un principe spirituel de vie, plus ou moins clairement entrevu ?

La création de la femme selon le Jahviste. — Après avoir narré la création de l'homme, le vieux récit jahviste disait comment la femme avait été produite. Jahvé-Elohim commence par constater, dans un sentiment de sollicitude pour sa créature, qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il va lui faire une aide comme partenaire.

On s'attendrait à ce qu'aussitôt Jahvé-Elohim produise la femme. Mais, il se met, comme il l'avait fait pour l'homme, à modeler dans l'argile plastique les divers animaux de la création. Il en fait des êtres vivants et les amène à Adam pour que celui-ci leur donne un nom, *en d'autres termes pour qu'il reconnaisse leur nature.*

Adam constate spontanément qu'il n'est aucun être dans le monde animal qui lui soit assorti comme partenaire. Entendons par là d'abord le complément sexuel de l'homme. Ici se trouve implicitement condamnée, comme contraire à la nature de l'homme, toute relation sexuelle entre l'être humain et l'animal. La bestialité a été fort répandue dans l'Ancien Orient. On s'est demandé si, dans certains cas, ce n'était pas là une pratique mi-rituelle, mi-magique, comme on peut en concevoir chez un peuple pasteur, pour obtenir la fécondité des animaux. Quoi qu'il en soit, ce désordre est sévèrement défendu en Israël sous peine de mort et cette défense se retrouve aux différentes époques de la législation du peuple élu : elle est déjà exprimée dans le Code de l'Alliance que l'on attribue non sans raison à Moïse (*Exode*, XXII, 18) ; elle est répétée dans le Deutéronome (XXVII, 21) et on la lit encore dans le Lévitique (XVIII, 23-25 et XX, 15).

En condamnant implicitement la bestialité, le récit génésiaque affirme la supériorité de l'homme et de la femme sur le monde animal, supériorité qui sera explicitement proclamée dans le récit sacerdotal

de la création, où une bénédiction divine donne à l'homme la domination sur tous les animaux de la terre.

Le récit du vieux Jahviste met aussi en un haut relief le caractère unique de cette créature qu'est la compagne de l'homme et il cherche à expliquer l'origine de cette chose mystérieuse et profonde qu'est l'amour de l'homme pour la femme. Conception optimiste où la femme est considérée comme celle qui vient combler parfaitement l'attente de l'homme.

A la différence de tous les autres êtres créés, la femme est tirée de l'homme et voilà de quoi expliquer l'attrait sexuel.

« Jahvé-Elohim fit tomber sur l'homme un sommeil léthargique, si bien qu'il s'endormit. Puis il prit un de ses côtés et referma la chair par dessous. Et Jahvé-Elohim conforma le côté qu'il avait pris à l'homme en femme et il l'amena à l'homme ».

La question de la côte d'Adam est célèbre entre toutes. Nous croyons devoir plutôt comprendre qu'il s'agit d'un côté. Le terme hébraïque « tzêla' » et ses traductions grecque (πλευρά) et latine (costa) sont au moins aussi susceptibles de signifier « côté » que « côte ». A vrai dire, la différence n'est pas grande, car « plus et minus non mutant speciem ». Le but du narrateur est de montrer que la femme est tirée des os et de la chair de l'homme. C'est déjà vrai, si elle est tirée d'une côte; c'est plus vrai encore, si elle est faite d'un côté, c'est-à-dire d'une moitié de l'homme.

D'où vient cette conception de l'origine de la femme ? Elle a été expliquée par des considérations d'ordre divers.

Il y a d'abord des raisons étymologiques à l'intérieur de la langue hébraïque : on sait que, pour la mentalité primitive, les relations entre les mots sont des relations entre les choses.

L'homme qui se dit « adam » est tiré de la terre rouge qui se dit « adamah ». « Adam » tiré de la « adamah » doit vivre sur la « adamah » ; il doit tirer de la « adamah » son pain quotidien et, quand il meurt, il retourne à la « adamah » d'où il a été extrait.

Mais le mari se dit « ish » et la femme se dit « ishshah ». Pour l'hébreu, « ishshah » a été tirée de « ish », la femme a été tirée de l'homme.

Autre considération : il existait en hébreu une locution proverbiale pour désigner ceux qui étaient de la même famille ou de la même tribu. On lit par exemple dans la Genèse que Laban ayant reconnu en Jacob un de ses parents, lui dit : « Vraiment, tu es mon os et ma chair » : on disait cela d'un être qui était aussi proche de soi que son propre corps.

Or, aucune parenté n'est aussi étroite que l'union qui s'établit par le mariage, puisque la conséquence de cette union est de relâcher les liens de la parenté la plus étroite : celle qui existe entre l'enfant et ses parents. C'était donc surtout entre époux et épouse que l'expression :

« tu es mon os et ma chair » prenait toute sa signification. Qui ne voit que le récit qui présentait la femme comme tirée des os et de la chair du premier homme venait à merveille expliquer d'une manière bien concrète l'expression passée en proverbe ?

Mais il faut faire une autre constatation encore : de même que le thème du dieu-potier n'est pas propre à Israël, mais se rencontre un peu partout dans la mentalité antique et primitive, de même la conception de la femme formée d'une moitié de l'homme se trouve en d'autres littératures que la Genèse : citons une narration cosmogonique du Rig-Veda, un récit de Bérose tiré des documents suméro-accadiens, une cosmogonie phénicienne conservée en grec sous le nom de Sanchoniaton, enfin le passage célèbre du Banquet de Platon : on y entend Aristophane qui raconte l'histoire des androgynes primordiaux, séparés ensuite par les dieux en homme et en femme. Comme les deux moitiés cherchent à se rejoindre pour reformer l'unité première, cette recherche explique l'Erôs, l'attrait sexuel. Ce sont les philosophes de l'école ionienne qui auraient emprunté cette histoire à l'Asie et l'auraient fait connaître à la Grèce.

Il est manifeste que le but de notre récit biblique est d'expliquer, lui aussi, cet attrait puissant qui existe entre l'homme et la femme, ainsi qu'il apparaît dans la suite du texte :

« Jahvé-Élohim amena la femme à l'homme », tout comme il lui avait précédemment amené les animaux : les deux expressions sont étroitement parallèles dans l'hébreu. Mais si la première démarche divine avait eu pour résultat de faire reconnaître par l'homme qu'aucun animal n'était le complément qui lui convenait, la seconde démarche connaîtra le plus parfait succès. Voici que l'homme en s'éveillant s'écrie :

« Celle-ci, ce coup-ci, est os de mes os et chair de ma chair : à celle-ci on dira « ishshah » parce qu'elle a été tirée de « ish », celle-ci. »

On a fait observer la triple répétition du pronom démonstratif : « zôth » (celle-ci) : elle souligne à quel point l'homme ne peut détacher ses regards de celle qui répond si parfaitement à son attente.

Il faut aussi remarquer la saveur de l'exclamation : « Zôth, happacham » (celle-ci, ce coup-ci). La première tentative divine n'avait eu qu'un résultat négatif, mais « ce coup-ci », s'écrie le premier homme, « voilà celle qui est vraiment ma partenaire, car elle a été tirée de mes os et de ma chair. Aussi lui donnera-t-on le nom de « ishshah », puisqu'elle a été tirée de « ish ».

Et le vieux Jahviste s'empresse de noter la puissance de l'amour qui, s'éveillant au cœur de l'homme, y relâche tous les autres liens et l'attache à la femme si étroitement que les deux ne forment plus qu'un seul être. C'est bien ce qu'exprime le verset suivant qui se comprend évidemment mieux sur les lèvres du narrateur que sur celles du premier homme :

« C'est pourquoi que l'homme quitte père et mère et qu'il s'unisse à sa femme en sorte qu'ils ne soient plus qu'une seule chair ».

Tel est le premier cantique de l'amour chanté par le premier homme en présence du Créateur et de la première femme. On évoquait tantôt une page du Banquet de Platon : quelle immense différence entre le philosophe grec et notre hagiographe. C'est que dans les Saintes Écritures tout est profondément pénétré de la pensée de Dieu et la Bible n'est si parfaitement le livre de l'humanité que parce qu'elle est d'abord le livre de Dieu.

Pour la mentalité biblique, l'amour sexuel est une énigme de la nature humaine devant laquelle on éprouve un respect mêlé de crainte sacrée, comme devant un mystère du Créateur. Un auteur déclare au livre des Proverbes que « la voie de l'homme chez la 'almah », l'union conjugale qui multiplie la vie, est une chose qui le dépasse et qu'il ne comprend pas (*Prov.*, XXX, 18-19). Et le Cantique des Cantiques, célébrant en des termes d'un chaud lyrisme l'amour des époux, affirme que ses traits sont des traits de feu et ses flammes des flammes de Jahvé (*Cantique*, VIII, 6-7).

Le récit de la création de la femme montre comment le Créateur lui-même a déposé cet amour dans la nature humaine par manière de loi intime, essentielle; il unit si étroitement l'homme et la femme qu'ils deviennent comme deux êtres humains qui ne formeraient qu'un seul corps vivant; ils ne sont plus qu'un cœur et qu'une âme.

Ainsi se trouve insinué dans le vieux récit génésiaque, avec finesse et profondeur, l'idéal que le Créateur assigne à la loi essentielle de la communauté conjugale : l'unité et l'indissolubilité. Unique est la femme destinée par Dieu à l'homme pour l'achèvement de son être. Et leur union est indissoluble. Il est aussi illicite de dépecer un corps vivant qu'il est illicite de séparer deux personnes devenues par la communauté du mariage une seule chair, un seul corps.

C'est bien en ce sens que le Christ lui-même a expliqué notre passage : « Itaque iam non sunt duo, sed una caro; quod ergo Deus coniunxit, homo non separet » (Matth., XIX, 6).

Il est remarquable que le vieux récit biblique nous décrive un idéal du mariage parfaitement au niveau de la morale du Nouveau Testament. C'est cet idéal que Jésus invoquera quand il abrogera le divorce et il le rappellera en disant : « Ab initio non fuit sic ».

La création dans le récit du Sacerdotal. — Une simple lecture du premier chapitre de la Genèse suffit pour constater les multiples différences entre la conception du Jahviste et celle du Sacerdotal.

Tout d'abord, le Sacerdotal présente le travail créateur dans un cadre éminemment pédagogique : le cadre d'une semaine, avec six jours de travail et un jour de repos. La pensée religieuse des Sumériens et des Sémites considérait volontiers ce qui se passait sur terre comme une réplique de ce qui se passait aux cieux. Si l'homme devait

travailler six jours et se reposer le septième, se disait notre auteur, c'était donc que Dieu lui-même avait commencé par se soumettre à cette loi dans son opération créatrice.

Nous avons rappelé plus haut comment le Sacerdotal se représentait l'état primordial des éléments : d'épaisses ténèbres recouvraient le grand océan des origines, lequel tenait à son tour prisonnier sous ses eaux le tohu-wa-bohu, l'immense désert destiné à devenir la terre.

Pendant les trois premiers jours, Élohim triomphe successivement des ténèbres, du tehôm et du tohu-wa-bohu. Le premier jour, il triomphe des ténèbres en créant la lumière. Le second jour, il tromphe de l'océan (tehôm) en le coupant en deux par le firmament. Le troisième jour, il triomphe du tohu-wa-bohu en recouvrant de végétation la nudité de la terre qui vient de surgir de l'océan primordial.

Pendant les trois derniers jours, Élohim crée l'armée (la foule) des êtres qui se meuvent dans les diverses régions de l'univers, tel qu'il a été constitué par le travail des trois premiers jours. Ces régions sont : 1) le jour et la nuit ; 2) la mer et le ciel ; 3) la terre. Le quatrième jour donc, Élohim crée l'armée du jour et de la nuit : le soleil, la lune et les étoiles. Le cinquième jour, il crée l'armée de la mer et du ciel : les monstres marins, les poissons et les oiseaux du ciel. Le sixième jour, il crée l'armée de la terre, d'abord les animaux, puis finalement, annoncée avec une solennité spéciale, a lieu la création de l'homme, mâle et femelle.

A la différence du récit qui nous a été conservé par le Jahviste, il n'y a pas dans ce récit sacerdotal deux actes successifs, d'abord la création de l'homme, puis celle de la femme, séparée de la première par la création des animaux.

Ici, nous lisons d'abord la création des animaux échelonnée sur les cinquième et sixième jours, puis le sixième jour se termine par la création du premier couple humain.

De plus, le mode de production est différent : chez le Jahviste, Dieu, nous l'avons vu, travaille comme un potier pour modeler l'homme et les animaux et il œuvre comme un chirurgien quand il s'agit de faire la femme. En d'autres termes, le récit jahviste est très anthropomorphique.

Postérieur peut-être de plusieurs siècles, le récit sacerdotal conçoit Dieu agissant par la toute-puissance de son verbe, de sa parole, ainsi que le chante le Psalmiste : « Dixit et facta sunt ; mandavit et creata sunt ». La première parole efficace de Dieu dans cette narration : « Fiat lux », est suivie, jour après jour, d'autres paroles efficaces qui, produisant immédiatement leur effet, constituent en six jours l'univers tel qu'il était conçu par les anciens.

La dernière œuvre des six jours, celle qui précède immédiatement l'entrée par Dieu dans le repos sabbatique, est la création de l'homme et de la femme. Élohim annonce d'abord solennellement son projet,

peut-être sous une forme en partie reprise à de très vieux récits dont certaines expressions étaient devenues traditionnelles en Israël. Nous songeons en écrivant ceci au pluriel : « Faisons l'homme... », qui n'a pas reçu jusqu'ici une explication adéquate, comme aussi au fait que l'homme créé à l'image d'Elohim (ou des élohim ?) est fait mâle et femelle.

« Faisons l'homme à notre image, suivant notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur les reptiles qui rampent sur la terre ».

Dieu passe ensuite à l'exécution : « Et Dieu créa l'homme à son image : il le créa à l'image d'Elohim ; il les créa mâle et femelle ».

Comme l'auteur sacerdotal se représente Dieu agissant par la toute-puissance merveilleuse de sa parole, c'est donc au même moment et dans l'espace d'un instant que l'homme et la femme surgissent dans l'être, dès que l'ordre divin a été prononcé.

Nous trouvons dans ce récit un élément nouveau qui ne figurait pas dans les fragments jahvistes conservés : c'est l'indication de la fin principale du mariage. Le jahviste parlait de la femme comme d'une aide pour l'homme. Le récit sacerdotal envisage explicitement l'union au point de vue de la génération et de la multiplication des descendants du premier couple.

Cette fécondité est assurée par une bénédiction divine. Suivant la mentalité biblique, les paroles de bénédiction (comme de malédiction) produisent infailliblement leur effet : « Et Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la et dominez sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre... ». L'efficience de ces paroles s'étend d'âge en âge à tous les couples humains.

Conclusion.

Il résulte de notre exposé qu'il est difficile de ne pas concéder que dès le début de la Genèse on se trouve en présence d'une double tradition concernant la création. Ces deux récits sont, ainsi que le rappelle très opportunément l'Encyclique, des narrations populaires, d'un style simple et figuré, tel qu'il convenait à la mentalité d'un peuple peu cultivé.

Nous avons montré également que ces récits sont jusqu'à un certain point parallèles aux traditions populaires attestées chez les voisins d'Israël. Cependant le monothéisme moral, qui imprègne profondément les récits génésiaques, les situe à un rang infiniment supérieur aux conceptions polythéistes des Suméro-Accadiens et des Égyptiens.

Mais que penser du procédé du rédacteur de la Genèse mettant ensemble les diverses traditions concernant la création, telles qu'elles circulaient sans doute de son temps et telles qu'il les trouvait dans des sources écrites ? Il a agi suivant la méthode signalée chez d'autres

historiens orientaux, syriaques et arabes, qui réunissent des traditions différentes au sujet d'un même fait sans prendre la peine ni de critiquer ces traditions, ni de les harmoniser.

D'autre part, il tombe sous le sens que, mieux que nous, ce rédacteur se rendait compte des divergences existant d'une tradition à l'autre. Nous dirons donc qu'il a fait œuvre d'historien probe et consciencieux en consignant ces divergences. Il nous avertit par là, à sa manière, que de ces récits populaires aucun ne peut prétendre à une rigoureuse objectivité et que par conséquent lui-même ne faisait pas de chacun des détails de ces récits l'objet d'une affirmation.

Quand Job, impuissant à convaincre ses amis de son innocence, ose faire appel à Dieu lui-même, Jahvé lui répond du sein de la tempête, mais c'est pour lui donner une leçon d'humilité, en lui demandant : « Où étais-tu quand je posais les fondements de la terre (5) ? ». Personne parmi les humains n'a assisté à l'origine de l'univers et du premier couple humain. Mais l'imagination populaire d'abord, la science ensuite, à coup d'hypothèses, ont essayé de donner une réponse à ces questions. A côté des conceptions antiques qui sont fonction de la représentation que les anciens se faisaient de l'univers, il y a les hypothèses modernes, œuvre d'une connaissance beaucoup plus grande, mais non définitive, du monde et de l'homme.

Et voilà pourquoi l'exégèse catholique, sous la conduite du magistère (6), ne prend pas au pied de la lettre les récits de création. Nous avons signalé comment les récits concernant l'origine du premier couple humain ne permettraient aucune hypothèse sur l'évolution de ce couple à partir d'une matière préexistante et vivante, si ces récits ou au moins l'un de ces récits étaient considérés comme l'expression d'une vérité définitive et totale. Or l'Encyclique « Humani Generis », nous l'avons vu, permet, au moins à titre d'hypothèse, l'étude poursuivie entre spécialistes de la théorie de l'évolution, dans les limites que nous avons résumées plus haut.

Quel est alors, demandera-t-on, le but et la valeur des narrations bibliques concernant la création ?

A cette question, c'est l'Encyclique « Humani Generis » qui nous répond, comme avait déjà répondu le décret de la Commission Biblique du 30 juin 1909 concernant le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse. Ce décret, on le sait, énumère quelques points de ces chapitres où il s'agit de faits « quae christianae religio-

(5) Dans ce passage du Livre de Job, XXXVIII, 4-7, on voit apparaître une conception de la création imaginée d'après les rites de fondation des temples, plus spécialement des temples égyptiens. Cfr A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, chap. IV : Le roi constructeur des temples, pp. 115-145, Paris, 1902 (*Annales du Musée Guimet*, t. XV).

(6) Voir le décret de la Commission Biblique du 30 juin 1909, sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse : Dubia IV, V, VII et VIII (Denzinger : 2124-2128).

nis fundamenta attingunt (7) ». Ces points doivent être considérés comme affirmés dans ces chapitres, si populaire que soit d'ailleurs la forme des récits contenant ces affirmations. A son tour, l'Encyclique répète que les premiers chapitres de la Genèse rapportent les vérités essentielles sur lesquelles repose la poursuite de notre salut éternel. Rappelons ici un mot célèbre : la Bible ne nous enseigne pas comment va le ciel, elle veut nous apprendre comment on va au ciel.

En commentant les deux récits de création, nous croyons avoir montré comment ces narrations populaires mettaient magnifiquement en relief ces vérités religieuses essentielles révélées par Dieu, de telle manière qu'il faut conclure avec le document pontifical que les hagiographes dans leur travail de rédaction étaient aidés de l'inspiration divine qui les gardait de toute erreur dans le choix et l'appréciation de ces documents.

Il est clair que, pour révélées que fussent ces vérités, elles ne pouvaient cependant être conçues et exprimées que dans la mentalité d'une race, d'un milieu, d'une époque. Tandis que ces vérités sont immuables, les mentalités, elles, se transforment en fonction de l'ensemble des connaissances auquel l'homme parvient d'époque en époque.

Le Jahviste imaginait une cosmogonie sèche, le Sacerdotal la conçoit aquatique. Ces deux récits trahissent la conception géocentrique du monde, la seule à laquelle pouvaient accéder ces deux auteurs. A cette représentation antique l'époque moderne a substitué une conception héliocentrique et expliqué l'origine de l'univers à partir d'une nébuleuse primitive. Demain sans doute on exposera la naissance et le développement du cosmos en fonction des découvertes faites dans le domaine de la physique nucléaire. Et après ? Nous ignorons ce que l'avenir réserve à nos successeurs. Peu importe d'ailleurs.

Ce qui importe, c'est que les mêmes et immuables vérités révélées concernant la création du monde et de l'homme continuent à être affirmées dans chacune des synthèses successives de la connaissance humaine avec autant de force, de clarté et de bonheur que dans les récits inspirés de la Genèse.

Gustave LAMBERT, S. I.

(7) Denzinger : 2123.